A "OBSCURA HISTÓRIA" INDÍGENA. O DISCURSO ETNOGRÁFICO NO IHGB (1840-1870)

Rodrigo Turin
UFRJ

A "curiosidade" da história

Em sua premiada dissertação acerca do modo como deveria ser escrita a história do Brasil, von Martius apontava para os diferentes elementos sobre os quais o historiador brasileiro deveria direcionar seus esforços. Segundo o naturalista bávaro, caberia ao "historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento de três raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga, e que devem servir-se mutuamente de meio e de fim"[1]. Ele dedica, em sua dissertação, uma seção a cada um desses três elementos apontados, sugerindo os aspectos a serem destacados assim como o melhor modo de o fazê-lo. A respeito dos portugueses, a quem caberia um lugar de destaque na investigação histórica, Martius indica como objetos importantes de estudo, as relações comerciais mundiais, os sistemas de milícias, as façanhas marítimas e guerreiras, o estado das ciências, o direito, a poesia, a Igreja, enfim, uma vasta lista de práticas e instituições que caracterizariam o processo de transferência e implantação da *civilização* nos Trópicos.

Em relação às outras duas "raças", a indígena e a africana, pode-se dizer que representam os elementos alógenos a esse processo, que teriam alguma "influência" na formação histórica brasileira. Cada uma delas, no entanto, recebe um tratamento diferenciado, variando o grau de interesse que apresentam para a investigação histórica. Se, por um lado, o estudo desses dois grupos pode oferecer "muitas comparações sobre a índole, os costumes e usos entre os Negros e os Índios, que sem dúvida contribuirão para o aumento do interesse que nos oferecerá a obra"[2], por outro, um destaque particular é dirigido aos indígenas, habitantes "primitivos" do território. A estes é dedicada uma atenção especial, instigando o naturalista a perguntar-se acerca de sua historicidade – questão não levantada para a população negra. Como ele sugere, o futuro historiador do Brasil, "estendendo as suas investigações além do tempo da conquista, perscrutinará a história dos habitantes primitivos do Brasil, história que por ora não dividida em épocas distintas, nem oferecendo monumentos visíveis, *ainda está envolta em obscuridade, mas que por esta mesma razão excita sumamente a nossa curiosidade*"[3]. Sem marcas visíveis de historicidade, segundo os parâmetros da cultura histórica oitocentista, essa população parecia se encontrar em um eterno presente, impossibilitando que o investigador pudesse, através dos métodos propriamente "históricos" (como os utilizados para a investigação da influência portuguesa), esclarecer seu passado. Para von Martius, "estes grupos humanos constituíam um verdadeiro enigma (*Rätsel*)" a ser decifrado, e, mediante procedimentos específicos de investigação, seria uma tarefa de suma importância ao historiador brasileiro inseri-los em um tempo histórico, tornando-os, assim, inteligíveis a essa Razão iluminista[4]. Para Martius, em suma, o historiador brasileiro não poderia deixar de ser também um etnógrafo.

Esse *topos* do "enigma" ou "obscuridade" da história indígena seria uma questão recorrente e importante em diferentes autores no decorrer do século XIX, permeando as relações estabelecidas entres dois campos de saberes em constituição: a História e a Etnografia. Concomitante à elaboração de um projeto historiográfico nacional, surgia como um problema a ser resolvido a aparente falta de historicidade dos índios brasileiros. No relatório anual dos trabalhos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, escrito em 1841 pelo Cônego Januário da Cunha Barbosa, a questão vem colocada logo de início, quando o Secretário justifica a coleção de manuscritos que a instituição vinha publicando em sua revista:

> Notareis n'essa colleção que nos temos particularmente occupado do que diz respeito aos indigenas; *porque sendo muito obscura a historia da Terra de Santa Cruz em sua descoberta*, e convida investigar o gráo de civilisação a que haviam chegado os povos do novo Mundo antes de apparecerem ás vistas de seus descobridores, força era que nos costumes dos Indios procurassemos o fio, que nos deve conduzir a tempos muito anteriores.[5]

Em artigo publicado na mesma revista, versando sobre a importância do estudo das línguas indígenas, Varnhagen também defendia este tipo de investigação. O historiador sugeria a criação por parte do IHGB de uma seção de etnografia,

> a qual se occupará dos nomes das nações (com a synonimia quando a houver), suas linguas e dialectos, localidades, emigrações, crenças, archeologia, usos e costumes, os meios de os civilisar, e tudo mais tocante aos indigenas as noções geognosticas, e conjecturas geologicas que possam *esclarecer a obscura historia d'este territorio antes de seu chamado descobrimento*.[6]

Gonçalves Dias, por sua vez, em um texto também apresentado ao Instituto, reconhecia que "pouco se poderá dizer de um povo sem meios nem possibilidade de

Scanned by CamScanner

transmittir os seus actos á posteridade, – e cujas recordações não passam além da memória de um homem, ou das tradições de uma família, – tradições, que de ordinario reciprocamente se contradizem (...)". Todavia, seguia o autor, desvendar o "enigma" da origem desses povos mostrava-se uma questão essencial: "questão que é sem dúvida do mais alto interesse", mas que poderia levar o investigador a perder-se "no labyrintho inextricavel das épocas primitivas da historia".[7]

A "curiosidade" de que falava Martius mostrava-se, portanto, como um sentimento compartilhado por diferentes letrados, os quais tinham como interesse principal a construção de uma história nacional. Com o objetivo de melhor entendermos a natureza dessa curiosidade, podemos levantar como hipótese inicial que sua origem se devia a *uma recusa* por parte desses autores de conceber as sociedades indígenas fora das referências históricas.[8] Para esses letrados, envolvidos na elaboração do que denominamos "consciência histórica moderna", os limites da alteridade se manifestavam justamente nessa recusa, pois, no processo mesmo de construção de sua *tradição*, configuravam as condições de possibilidade para se pensar o "outro".[9] Nesse sentido, pode-se dizer que a divisão que viria a ser estabelecida entre etnografia e história, pautada na consolidação de um mesmo espaço de saber, acabaria por se mostrar uma partilha ilusória, pois o objetivo primeiro do discurso etnográfico era, justamente, trazer o outro para o mesmo; enquadrá-lo, ainda que por vias indiretas, num mesmo plano de inteligibilidade que é o discurso histórico. Como afirma Michèle Duchet: "Le partage entre l'histoire et l'ethnologie laissait intact le noyau idéologique de l'une et de l'autre, pour la simple raison que c'était le même".[10]

Com efeito, ainda que com outros métodos e outros fins, a etnografia colocava em jogo conceitos herdados da História. O modo como ela vem organizar esses conceitos herdados remete à sua posição de "duplo". Como em um espelho do discurso histórico, refletindo uma imagem simétrica e inversa, a etnografia se ocuparia por excelência desses elementos "*ex*-óticos", como o "selvagem", o "primitivo", o "popular", instituindo-os como objetos. Em seu artigo sobre a oralidade em Jean de Léry (em que se apresentariam alguns aspectos "pré" ou "proto-etnográficos"), Michel de Certeau apresenta essa relação de forma magistral.[11] A etnografia se caracterizaria pelas noções de *oralidade, espacialidade, alteridade* e *inconsciência*, enquanto que a historiografia moderna se organizaria em torno de quatro noções opostas àquelas: *a escrita, a temporalidade, a identidade* e a *consciência*.[12] A História teria sua homogeneidade pautada nos documentos da atividade ocidental, atribuindo-lhes uma "consciência" que poderia reconhecer. Ela desenvolve-se "na continuidade das marcas deixadas pelos processos escriturários: contenta-se em organizá-los, quando compõe um único texto através dos milhares de fragmentos escritos, onde já se exprime o trabalho que constrói (faz) o tempo e que lhe dá consciência através

de um retorno sobre si mesma".[13] Já a Etnografia, exilando a oralidade do campo de trabalho ocidental, a transforma em objeto exótico. Enquanto que a escrita é capaz de "reter as coisas em sua pureza" (ela é arquivo) e de se estender até o fim do mundo (ela é colonizadora), a "fala" selvagem, por sua vez, "articula-se num rumor de palavras diluídas tão logo enunciadas, e, portanto, perdidas para sempre". A partir dessa cisão (escrita/história x fala/presente), cria-se a estrutura básica que motivará a operação escriturária da etnografia: o *"ici"* (aqui) e o *"lá-bas"* (lá).[14] É a partir dessa estrutura que se constrói uma "hermenêutica do outro", uma operação que "extrai efeitos de sentido" da relação com a alteridade. Ao trabalhar com essa diferença estrutural, essencialmente binária, a escrita exerce um movimento circular que vai do mesmo ao outro, para então fazer um trabalho de retorno, ou tradução.[15] Ao final da operação, onde a "realidade" selvagem é traduzida para a "verdade" ocidental, autorizando um lugar de saber, o "tempo produtivo é recosturado, o engendramento da história continua".[16]

Acompanhado por essas sugestões de Michel de Certeau, o objetivo deste artigo é analisar o modo como esse saber etnográfico foi construído dentro do IHGB e qual a relação que manteve com o discurso histórico em formação.

Catequese e civilização: o testemunho da história

O debate etnográfico no período imperial concentrou-se, basicamente, nos limites do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado em 1838. Se a criação de uma seção dedicada exclusivamente às pesquisas arqueológica e etnográfica só ocorreu em 1847, efetivando-se em 1851, a presença de artigos e debates sobre essas temáticas remonta às suas primeiras reuniões.[17] Logo na quarta sessão do IHGB, realizada em 4 de fevereiro de 1839, o Secretário Geral, Januário da Cunha Barbosa, leu para os sócios presentes seis questões que deveriam orientar as discussões da casa. Dessas seis questões, todas devidamente aprovadas, quatro diziam respeito às populações indígenas e as duas outras versavam sobre o processo de colonização portuguesa. Os problemas levantados em relação aos primitivos habitantes do Brasil detinham-se nos seguintes pontos: as causas de sua "espantosa extinção"; o que se deveria concluir sobre sua história, ao momento da descoberta do Brasil; se essa população era formada somente por grupos nômades, "e no primeiro grão da associação", ou se era descendente de alguma "das grandes nações do resto da América", guardando traços dessas civilizações; qual seria o melhor método para se colonizar os índios (se conviria seguir o sistema dos Jesuítas); e, por fim, se a introdução dos africanos teria prejudicado a civilização dos índios do Brasil.[18] Nota-se, a partir

Scanned by CamScanner

dessa seleta lista de indagações, o grau de importância dado pelo Instituto para as investigações que ajudassem a melhor compreender essa população nativa em sua historicidade, possibilitando, assim, sua correta inserção e posicionamento em uma história nacional em constituição.

Dessas questões selecionadas podemos extrair duas preocupações principais que se fizeram presentes em diferentes autores que participavam da referida agremiação. Primeiro, uma busca pela especificidade histórica dessas populações indígenas. Interessava desvendar quais eram suas origens, suas divisões, sua constituição, em que estado se encontravam quando da chegada dos portugueses. Para além da superficialidade do espaço, procurava-se reconstruir a profundidade do tempo. Mas interessava, acima de tudo, estabelecer um juízo definitivo sobre a questão fundamental: se esses grupos que aqui se encontravam tinham sempre permanecido neste estado de natureza ou, ao contrário, eram formas decaídas ou mesmo degeneradas de civilizações anteriores. Uma segunda preocupação que norteava os trabalhos é a possibilidade ou não de se "catequizar" a população que ainda habitava o território, e qual seria o melhor método a se adotar.

Conhecimento do passado e catequização, portanto, eram questões que, dentro do IHGB, organizaram o debate acerca da população indígena, constituindo a base de seu projeto etnográfico. Desvelar a "obscura história" desses povos apresentava-se como uma tarefa necessária na construção de inteligibilidade sobre o "selvagem", assim como também permitia e justificava o estabelecimento de algum juízo seguro sobre as ações adequadas a serem tomadas pelo Estado, já que as possibilidades de ação estariam condicionadas ou, pelo menos, justificadas, de acordo com o desenvolvimento histórico que fosse trazido à luz. Degeneradas, decaídas ou em permanente estado de natureza, cada uma dessas alternativas implicava diferentes juízos de valor, assim como distintas tomadas de posição. Como resumiria já na década de 1870 Couto de Magalhães, à época só existiriam duas opções, ou o extermínio ou a assimilação: "Não ha meio termo".[19]

A infância da humanidade e a ação pedagógica

Essa pauta de debate, definida entre as décadas de 1840 e 1860, convergiu para um cenário no qual encontravam-se, de um lado, os partidários da catequização, ocupados com a defesa da idéia de decadência dos povos indígenas, e, de outro, os que a negavam, argumentando a incapacidade dos povos selvagens de sair de seu estado de natureza.[20] No entanto, ainda que possamos mapear essa delimitação de um campo de debate, devemos considerá-lo também em sua diversidade. Uma leitura

atenta desses escritos etnográficos mostra outras equações possíveis. Apesar de todos os defensores da idéia de que as sociedades indígenas eram formas decaídas de alguma civilização mais avançada terem sido, igualmente, defensores da catequização, encontram-se outros autores que, considerando o indígena brasileiro um tipo específico de "primitivo", não deixavam de afirmar a possibilidade de sua inclusão na "civilização".

Januário da Cunha Barbosa, defensor emblemático da política de catequese e promotor dos estudos etnográficos no Instituto, defendia, em 1840, a opinião de que os indígenas seriam povos recém saídos do "estado de natureza", sendo justamente essa condição que os tornava aptos à conversão:

> Com tudo, para melhor desenvolvimento desta verdade, cumpre lembrar que quasi todas as Nações Indias, encontradas nas terras comprehendidas entre o Amazonas e o Prata, se devem considerar como compostas de *homens apenas sahidos da naturesa*; acostumados a sustentar-se dos fructos que encontram em suas divagações; da caça e da pesca, onde mais abundantes se lhes offerecem, *sem domicilio certo, sem patria, sem leis, sem vestigios de qualquer civilisação*. A passagem repentina, por tanto, de uma tal gente *para o estado social*, que supoem muitos annos de observações e de experiência, deve ser quasi impossivel, e até mesmo fatal, porque as relações, em que estão os póvos civilisados, assentam sobre bases que totalmente faltam aos nossos indigenas; seus raciocinios são tão curtos como suas necessidades; seus habitos de vida errante e selvagem tem formado nelles como uma nova natureza, difficil de vencer-se. Que cumpre pois fazer em tal caso? Aproveitar, do modo possivel, e com toda a prudencia, esses filhos das brenhas, proporcionando-lhes um trabalho compativel com os seus habitos de vida, e empregando ao mesmo tempo o maior desvello na educação de seus filhos, nos quaes se deve firmar a maior esperança da desejada civilisação.[21]

O "estado de natureza", como o entende Januário, é caracterizado por uma série de ausências: sem leis, sem domicílio, sem pátria, os indígenas são pura falta. O selvagem estaria no grau zero de sociabilidade (nomadismo), dominado pelos instintos primários de sobrevivência (coleta, caça e pesca). Sua condição está longe de servir como um contraponto idílico da sociedade civilizada; muito pelo contrário, ela o aproxima da animalidade.[22] Contudo, é necessário ressaltar que, para o autor, esse "estado de natureza" não significava que era da "natureza" do selvagem o pertencimento a essa condição. A distinção selvagens/civilizados, tal como operada por Januário, estava submetida à idéia central de uma natureza humana singular e universal. Haveria, sob esta perspectiva, uma relação de *continuidade* entre os diversos povos da terra, e não propriamente de contigüidade.[23] Daí sua preocupação em afirmar, paradoxalmente, uma "nova natureza" adquirida pelos indígenas. Seus hábitos nômades teriam obliterado o desenvolvimento das "bases" que fundamentam

Scanned by CamScanner

as relações civilizadas. Na medida em que suas ações estavam voltadas para a satisfação das necessidades materiais, os selvagens não conseguiam elevar-se, com suas próprias forças, a um estado no qual, dominando a natureza, produziriam a cultura. Dessa constatação, deduz-se a necessidade de *direcionar* o desenvolvimento das populações indígenas, indicando-lhes os passos necessários para a aquisição de um *habitus* que o projetasse para um *processo* de civilização. Da inércia do estado de natureza, caracterizado pelo movimento espacial, perpétuo e sem direção do nomadismo, poderiam passar para o estado civilizado, cujo sedentarismo os lançaria no movimento temporal e ordenado da história.

Logo, se o indígena estava no primeiro "grau de associação", isso não equivalia a dizer que ele não fosse capaz, enquanto humano, de adquirir os atributos necessários à civilização. Só não o poderia fazer de modo "repentino". A questão chave, aí, é a própria idéia de *graduação*, através da qual se *naturaliza*, em um primeiro momento, o processo genético de formação das sociedades e, por conseguinte, o próprio processo histórico. Do estado de natureza ao estado de civilização instaura-se uma distância (e uma distinção) de ordem temporal.[24] Ao mesmo tempo um *estado* e um *processo*, o conceito de civilização encontra aqui sua formulação moderna.[25] Sob esta perspectiva, compreende-se a posição de Januário em conjugar o estado de natureza e a possibilidade da catequese. Esta equação não se mostrava muito problemática, ainda que fosse uma dificuldade a ser vencida.[26] Se o estado de natureza tornava necessária a observação de certos constrangimentos (não exigir capacidades que não pertencessem àquele estágio da formação social e moral), ele também possibilitava determinadas ações:

> Nestes homens broncos é mais facil a catechese do que em outras Nações, que já possuem algum systema de Religião. As verdades, que se lhes inculcam, não tem que destruir inveterados prejuizos, herdados de seus primeiros paes; ellas, pelo contrario, encantam pela novidade, e arrebatam pelas solenidades do Christianismo, que influem respeito e veneração, e muito mais quando são acompanhados de canticos e instrumentos muzicos, de que os nossos indigenas são extraordinariamente apaixonados.[27]

Como crianças recém saídas das "brenhas", os selvagens deviam ser objeto de uma pedagogia, cujo objetivo era torná-los homens civilizados. Mas o que qualificaria, exatamente, o conceito de "civilização"? Para Januário, este conceito identifica-se diretamente com o desenvolvimento da concepção de propriedade privada, fruto do trabalho individual:

> Escreve um sabio Philosopho moderno, que o estado da Sociedade Civil começára no mundo, do momento em que se uzaram os termos *meu* e *teu*. Os Indios, filhos da natureza, *ainda* não conhecem propriedade; em sua vida nomade todos os bens lhes são communs; é precizo, com muito geito e prudencia fazel-os entrar na persuasão dos commodos que rezultam do trabalho, e da posse exclusiva de seus fructos.[28]

Esta noção de civilização, tal como presente em Januário, liga-se diretamente à reflexão desenvolvida pelos fisiocratas e economistas do século XVIII, para os quais é a ação do homem sobre a natureza, portanto o trabalho, o que permite seu desenvolvimento como ser social.[29] A noção de propriedade privada seria ao mesmo tempo o critério para avaliar o grau de desenvolvimento de uma sociedade (o nomadismo implica o não reconhecimento dos frutos do trabalho) e um fim a ser buscado por meio de uma estratégia pedagógica. Fazê-los "entrar na persuasão dos commodos que rezultam do trabalho, e da posse exclusiva de seus fructos" significava despertar o "interesse", inato ao homem, como um freio às paixões da vida selvagem.[30] A associação trabalho-propriedade garantiria à sociedade a capacidade de prover seu bem-estar e, mais do que isso, ordenar sua existência *no tempo*, provendo também seu futuro.[31] Os selvagens, como as crianças, seriam desprovidos dessas noções elementares da civilização.[32] Eles encontravam-se, em conseqüência, numa relação bastante distinta com o tempo histórico, já que não poderiam lançar-se para além do presente imediato, assim como não acumulavam nada, nem sequer suas memórias. A falta de trabalho e a falta de propriedade indicariam, ao final, a conseqüente falta de historicidade. O caráter pragmático da etnografia concretizava-se, portanto, na formulação de uma pedagogia que possibilitasse o desenvolvimento por parte dos indígenas de noções como "trabalho" e "propriedade". Como resultado, o que se esperava era sua inserção numa temporalidade histórica e, ao final, na própria história da nação.[33]

Essa concepção dos selvagens que os associava à infância da humanidade, como indivíduos recém saídos de um estado de natureza (ou ainda presos a ela), também foi compartilhada por diferentes autores como José Joaquim Machado Oliveira, Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, Francisco Adolpho de Varnhagen e pelo Dr. Lund, de Lagoa Santa. Enquanto os dois últimos se mostravam bastante céticos quanto à possibilidade do "selvagem brasileiro" ascender ao estado de civilização (o que implicaria, também, a consideração de uma "natureza" diferenciada ao selvagem), os dois primeiros, a exemplo de Januário, eram defensores do processo de catequização.

Machado de Oliveira, por exemplo, em texto sobre a condição do sexo feminino entre os indígenas do Brasil, falaria "do pequeno circulo que o instincto concedia á intelligencia d'aquelles filhos da natureza selvagem".[34] Segundo o autor, o aborígine encontrado no território brasileiro seria guiado por três impulsos básicos:

Scanned by CamScanner

"Estes principios fundamentaes que dirigiam a vida material do homem selvagem no *seu estado anti-social*, ou de restrição de suas faculdades moraes, eram – o instincto de reprodução – o da conservação da vida – o de segurança pessoal".[35] Enquanto que no estado de civilização "encara o homem a necessidade de associar-se, a conveniencia do seu bem-estar, a previsão do seu futuro", o indígena, em seu estado anti-social, respeita apenas as "exigências da natureza". Vê-se, assim, a distância que separa esse letrado filho das luzes "d'esses desgraçados filhos do solo brazileiro".[36] Enquanto que o primeiro é capaz de se destacar de seu presente, lançando-se ao futuro, o segundo vive como que enraízado num eterno presente, dominado pelas necessidades primárias de sobrevivência. Novamente aqui, a relação particular estabelecida entre as noções de propriedade e de temporalidade, condenando o selvagem a uma não-consciência de passado e futuro, a uma imobilidade do tempo. Apesar de manifestar uma repulsão por este estado de natureza, Machado de Oliveira não deixa de afirmar a necessidade de implantação de uma política de catequização por parte do Estado.[37] Seria um imperativo moral expandir a ilustração para as trevas, capacitando aqueles "filhos da natureza" a sair de seu estado anti-social. Com uma ação do Estado esclarecido, poder-se-ia inserir esses povos no tempo histórico, na mesma medida em que fossem inseridos na civilização, ou seja: desenvolvendo-lhes os conceitos necessários para a garantia de seu "bem-estar". É com essa intenção que ele finaliza seu artigo sobre as aldeias de São Paulo com uma citação de Delasize: "C'est en les éclairant et les fécondant, et non point en massacrant les populations indigènes, qu'il doit exploiter les pays qu'il ajoute au monde connu les peuples qu'il fait entrer dans la grande familie humaine".[38]

O cônego Fernandes Pinheiro, em suas reflexões sobre o sistema de catequese seguido pelos jesuítas, também teceu a associação entre o selvagem e o estado de infância da humanidade.[39] Ele afirmava, a exemplo de Januário, que os indígenas seriam abertos à catequização "porque *na infancia das sociedades* o homem é eminentemente livre e só curva a sua altiva fronte perante aquelle cujo immenso poder vê estampado em cada pagina do grande livro da creação". Explica-se, assim, a teocracia ser a sua forma de governo mais comum, pois é "adaptad[a] á primeira phase da existencia das sociedades".[40] Contudo, a atribuição dessa condição de "primitivos" aos indígenas, não implicava, em momento algum, a conclusão de que eles fariam parte de algum tronco destacado do resto da humanidade, nem sequer que fossem irremediavelmente presos a essa condição. Muito pelo contrário, era uma preocupação desses autores afirmar que a humanidade era constituída por um tronco único, havendo uma relação de *continuidade* entre os grupos humanos. Era a afirmação desta unidade da natureza humana que levava à legitimação de uma atitude catequética. A condição de "primitivos" (que implica uma certa evolução, mas não é propriamente evolucionista) não impedia que fosse possível desenvolver um trabalho de catequização sobre aqueles povos, ainda que tal trabalho, para ser efetivo, devesse respeitar certos constrangimentos impostos por sua condição "infantil". Para esses autores seria possível (e mesmo necessário, como um imperativo moral) trazer os "selvagens brasileiros" para os "cômodos da civilização", incutindo-lhes as noções de religiosidade, propriedade e liberdade – conceitos que formavam sua própria tradição. Para além de uma existência circunscrita ao espaço, guiada apenas por necessidades materiais, o selvagem poderia "aprender" a acumular uma memória e a projetar-se no tempo. Ser civilizado é também uma forma de prever o futuro, dominar o tempo, administrá-lo de forma racional. Assim como uma criança é capaz de adquirir essas capacidades, tendo consciência de sua historicidade, segundo esses letrados os indígenas brasileiros seriam igualmente capazes de compartilhar uma tradição, bastando, para isso, uma pedagogia adequada às suas necessidades – "infantis".

A reabilitação do selvagem: decadência como possibilidade de futuro

Apesar desses posicionamentos que associavam um certo primitivismo com a defesa da catequese, o debate etnográfico, em meados do século XIX, teve como característica marcante uma polarização. De um lado, existiam autores que buscavam defender a catequese provando que as sociedades indígenas eram formas decaídas de civilizações anteriores, e não primitivos. De outro, especialmente com Varnhagen, procurava-se provar a incapacidade dos selvagens de sair de seu estado de natureza. Assim, por mais que a equação primitivos/catequese tenha sido defendida por alguns autores, pode-se dizer que houve, naquele momento, um campo de debate com tipos de argumentação bem demarcados. Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias, Joaquim Norberto, von Martius e mesmo Januário da Cunha Barbosa (que, apesar de trabalhar com uma noção de primitivos, não deixaria de apontar também para a idéia de degradação), buscaram, cada um a seu modo, garantir uma outra historicidade para os selvagens, tornando-os "restos" de civilizações mais antigas. O que tornava *interessante* essa qualidade de "dacaídos" atribuída aos indígenas era a conclusão, daí retirada, de que eles seriam igualmente capazes de adquirir um *habitus* civilizado, com todos os seus atributos: comércio, religião, governo etc. Além disso, grande parte desses autores argumentava que a decadência tornava mais viável o projeto de catequização, uma vez que essas sociedades, em algum momento do passado, já teriam experimentado uma existência social mais complexa e, por conseguinte, reconheceriam e aprenderiam com mais rapidez as práticas e valores da civilização.[41] A posse de um "passado histórico" seria, em suma, a garantia de sua ca-

Scanned by CamScanner

pacidade de fazer parte da tradição ocidental. Varnhagen, por sua vez, ainda que buscasse as origens dos selvagens entre os egípcios e cários, não deixaria de afirmar sua exclusão definitiva da civilização, considerando-os como povos invariavelmente sem história e incapazes de cultivar laços socais.[42] De qualquer forma, para ambos os lados, a investigação que permitiria o esclarecimento e a justificação sobre esses posicionamentos seria de natureza eminentemente histórica. O resgate de um passado para esses povos tornava-se uma maneira de "provar" a possibilidade de sua "conversão" à civilização, ou, ao contrário, a sua condenação a um estado de barbárie.

O *topos* da decadência dos povos indígenas tem como referência importante nesse cenário a dissertação que von Martius apresentou ao IHGB. Por mais que, como salientou Karen Lisboa, Martius tenha defendido idéias que o ligassem, de alguma forma, à posição degeneracionista de Cornelius De Pauw, o fato é que, tanto em sua dissertação como em correspondências com os membros do Instituto, ele apontava claramente para um processo de *decadência* que caberia à etnografia investigar.[43] Contudo, o que mais interessa aqui destacar não são as possíveis ambigüidades presentes em sua obra, mas antes os *efeitos* que seu texto engendrou. Sob essa perspectiva, não há dúvida de que o nome de Martius serviu sempre como um emblema para os letrados que defendiam a relação decadência/catequese. Na formação de um debate etnográfico no IHGB, ele acabou por servir como uma autoridade que definia um lado da disputa.[44]

Martius, em uma passagem de sua dissertação, resume o cenário que tem sido aqui apresentado:

> Ainda não ha muito tempo que era opinião geralmente adoptada que os Indigenas da America foram homens directamente emanados da mão do Creador. Consideravam-se os aborigenes do Brazil como uma amostra do desenvolvimento possivel do homem privado de qualquer revelação divina, e dirigido na vereda das suas necessidades e inclinações physicas unicamente por sua razão instinctiva. Enfeitado com as côres de uma philantropia e philosophia enganadora, consideravam este estado como primitivo do homem; procuravam explical-o, e d'elle tiravam os mais singulares principios para o direito publico, a Religião e a historia. Investigações mais aprofundadas porém provarão ao homem desprevenido que aqui não se trata do estado primitivo do homem, e que pelo contrario o triste e penivel quadro, que nos offerece o actual Indigena Brasileiro, não é senão *o residuum de uma muito antiga, posto que perdida historia.*[45]

De um lado, portanto, estão aqueles que consideram o selvagem como um ente primitivo. Martius se refere aqui, provavelmente, a uma tradição iluminista na qual a própria idéia de "primitivo" foi formulada, sustentando, por sua vez, uma política colonialista com vestes filantrópicas.[46] É esta mesma tradição que, em parte, se faz presente em autores como Januário da Cunha Barbosa e Fernandes Pinheiro. O

naturalista nega essa idéia do selvagem como primitivo, regido apenas por "razões instintivas". Ainda que fosse possível conciliar a condição de "primitivos" com a inclusão na "civilização", Martius recusa uma determinada concepção que acaba por bestializar esse selvagem. "Um historiador", diz ele, "que mostra desconfiar da perfectibilidade de uma parte do genero humano auctorisa o leictor a desconfiar que elle não sabe collocar-se acima de vistas parciaes ou odiosas".[47] O indígena, como parece sugerir em sua dissertação, também é um ser provido de noções religiosas e jurídicas, configurando-o como ser social. Como parte da humanidade, ele possui em sua origem todos os atributos necessários à civilização. Está presente aí, talvez, uma visão organicista da história, própria à tradição alemã, na qual se concebe que todo desenvolvimento histórico da humanidade já está, no conjunto, "donné dans le germe, de sorte que rien de véritablement nouveau ne peut survenir".[48] De todo modo, assim como os teólogos que procuravam provar a pertença dos indígenas à humanidade cristã através do estudo de seus costumes, dos quais tirariam concepções básicas da divindade, Martius, ao menos em sua dissertação, também parecia recusar a exclusão desses indivíduos de uma comunidade humana universal, agora não essencialmente cristã, mas particularmente histórica. Das teogonias e mitos dos selvagens, diz Martius: "Um observador philosophico não deixará de descobrir nos restos de mythos, e no balbuciamento poetico, que *ainda hoje* se encontram vestigios muito significativos de uma perdida philosophia natural, e de um culto ainda enigmatico".[49] Com o uso dessa expressão, "ainda hoje", o autor pressupõe que determinadas características que o observador contemporâneo pode recolher das sociedades indígenas sejam, na verdade, resquícios de uma realidade passada. Essa "negação da contemporaneidade", na medida em que toma uma *ação presente* como representação de um passado que *não é mais*, permite a instituição dos documentos etnográficos.[50] Com essa operação intelectual, cuja referência maior concentrava-se no trabalho do jesuíta Joseph-François Lafitau, Martius procurava suprir a falta de traços materiais nessas sociedades, motivando a extração, a coleção e a comparação desses documentos.[51] A recusa em considerar o presente daquelas sociedades como um tempo "chapado", sem perspectiva, o levava a acreditar ser possível, mediante a operação etnográfica, reconstruir "uma época encoberta de escuridão".

Para Martius, a enorme fragmentação de tribos que se encontrava no território brasileiro remeteria, na verdade, "a um unico e grande Povo, que sem duvida possuiu a sua história propria, e que de um estado florescente de civilisação, decahiu para o actual estado de degradação e dissolução".[52] Esse grande Povo seria a nação Tupi, cuja existência era indicada pelos estudos filológicos. Os indígenas não são considerados como populações sem história. Muito pelo contrário, eles teriam uma "história própria". Ora, na medida em que essas populações têm um passado, qual-

Scanned by CamScanner

quer juízo que se fundamentasse apenas em sua constituição presente poderia se mostrar equivocado. Martius sugere, evocando o trabalho de Lafitau, toda uma agenda de trabalho a ser desenvolvida pelos letrados brasileiros. Seria apenas com um extenso esforço de comparação da linguagem e costumes, assim como de pesquisas arqueológicas, que poder-se-ia estabelecer "a verdadeira base e valor historico e ethnographico dos Povos Americanos".[53]

Gonçalves Magalhães, a exemplo de Martius, também procuraria provar o estado de decadência dos indígenas, ao contrário do que pareceria à primeira vista: "Habituamo-nos tanto a considerar os indigenas como selvagens sem lei nem rei, a despeito do que em contrario sabemos continuamos a raciocinar como si elles assim fossem; *talvez pelo estado de decadencia a que se acham reduzidos os que por esses sertões se refugiaram*".[54] O que se costumava considerar como uma "natureza" selvagem não passaria, portanto, de mera "aparência", fruto de uma possível decadência que caberia à investigação etnográfica desvendar. "A selvageria completa é uma ficção", afirma ainda Magalhães, "ou uma decadencia e aberração temporaria do estado normal do homem, que della tende sempre a sahir voluntaria e instinctivamente, como de um estado de enfermidade".[55] O "homem", esse singular coletivo, "mesmo selvagem não deixa [...] de ser um ente racional e moral; em sua alma, bem como em seu corpo, existem todos os attributos naturaes que o constituem nosso irmão [...]".[56] Ao estipular uma igualdade natural entre os homens, pautado na tradição bíblica, Magalhães procura matizar as diferenças encontradas entre os selvagens e os civilizados[57]:

> Como de mais é um facto que o genero humano ignora scientificamente a sua origem, o seu berço e o seu primeiro estado, devemos crer que esse mysterio sobre o seu passado, bem como o que envolve o seu futuro, entrou nos planos da Providência. E bem póde ser, que havendo no principio um só continente, uma só raça, uma só lingua, date a dispersão das familias, a variedade das fórmas, e multiplicidade das linguas da fractura e separaçao da terra em varios continentes povoados, separação devida a esse grande cataclismo á que remonta a tradição dos povos, e de que vemos incontestaveis documentos geologicos. Assim cada continente, fragmentado do unico primitivo, terá huma raça indigena, sem que por isso deixe de haver unidade de especie humana, e o que entre os povos americanos parece indicar precedencia de outros povos que reputamos mais antigos, talvez apenas seja huma prova de contemporaneidade de civilisação, e de conformidade do espirito humano no seu primitivo e espontaneo desenvolvimento.[58]

Essa defesa da unidade da espécie humana, promovida por Magalhães, mais do que se dirigir contra opiniões que apontavam para uma diversidade original entre raças, surgidas em distintos "centros de criação", procurava reforçar um determinado modelo etnológico. Afinal, nesse momento, não havia nenhum autor que adotasse um discurso abertamente poligenista.[59] O debate etnográfico ocorrido em torno do IHGB, no período em questão, tinha talvez como única unanimidade a concepção monogenista, inserindo o curso da humanidade em uma cronologia bíblica (ainda que esta tivesse que ser repensada, como é o caso do Dr. Lund). Mesmo Varnhagen, a quem Magalhães visa atingir, não deixava de evocar a figura da Providência, limitando a história humana às referências clássicas e bíblicas. Ao reforçar esse modelo etnológico, cuja tradição também o ligava ao trabalho de Lafitau, o que Gonçalves de Magalhães visava era o estabelecimento de uma igualdade entre os homens, que se estenderia tanto às origens como às capacidades de desenvolvimento. Haveria, nesse sentido, um só espírito humano e, conseqüentemente, uma só história da humanidade. As diferenças que se encontram nas diversas partes do globo seriam fruto de uma fragmentação e de uma dispersão, oriundas de um núcleo comum. A comparação das línguas e costumes, como instrumento analítico que percorre as diferenças em busca de uma unidade originária, permitiria remontar a esse "vazio" da história, cujas únicas indicações seriam a "tradição dos povos" e os "documentos geologicos".

O selvagem, aqui, deixa de ser considerado como "primitivo", no sentido de "recém-saído" da natureza. A condição originária desse homem não é mais o reino das necessidades materiais, mas sim a religiosidade, a racionalidade e a sociabilidade. "O homem é um ente religioso e supersticioso, como é racional e social".[60] Ao contrário do que pressupunham autores como Fernandes Pinheiro, para quem os selvagens passariam gradualmente de um estado anti-social para um estado de sociabilidade, para Magalhães, o indígena, como todo ser humano, é originalmente social. A selvageria, como ele afirmara, é um mero lapso, uma patologia passível de ser corrigida. Em conseqüência, entre "nós" e "eles" o que se interpõe é a *contingência*, e não uma restrição de ordem "natural", seja para a "raça" ou para o desenvolvimento histórico de grupos humanos:

> Toda a differença desses homens da natureza a nós filhos da civilização, é a do menos ao mais para alguns. Não havendo entre elles differenças e graduações de classes e de fortunas, passava a sciencia oral a todos, segundo as naturais aptidões [referentes a indivíduos, e não à raça]. Todos tinham igual parte no trabalho e no descanço. Entre nós, pela desigualdade das classes, e das posses, estão as sciencias, as artes, as industrias, o mando, e a ociosidade repartidas pelos mais afortunados; e a massa bruta, sem saber lêr, condemnada pela ordem social ao trabalho e á miseria que a materialisa; acha-se em peor condição que o selvagem tanto pelo espirito como pelo corpo, e por mais ignorante que este seja nunca é tão estupido e brutal como a maior parte dos camponezes da Europa.[61]

A contraposição feita por Magalhães não é centrada no fato de que "nós" desenvolvemos as aptidões da civilização, de acordo com um processo de desenvolvimen-

Scanned by CamScanner

to natural, e "eles" não. Curiosamente, pelo menos em relação aos demais autores, ele constrói a comparação privilegiando as diferentes formas de organização social. Nesse sentido, a distinção está pautada menos em um critério temporal do que propriamente social. O fato de que "nós" somos organizados por classes e "eles" não, seria o que mais marcaria a distinção entre o homem dito selvagem e o civilizado. Isto implicaria, como ele exemplifica ao final de seu texto, a possibilidade da passagem quase que repentina (negada anteriormente por Januário) do indígena ao meio civilizado. Em sua estada no Maranhão, inclusive, Magalhães teria "visto" selvagens, "apenas sahidos dos nossos matos, vestidos um dia à nossa maneira, afazerem-se de repente aos nossos costumes".[62]

Vale destacar, nessa argumentação apresentada por Magalhães, como acaba por surgir uma semelhança em meio à construção da diferença. A divisão por classes, na mesma medida em que privilegia determinada porção da sociedade com o monopólio da ciência, artes e governo, condena a grande maioria, a "massa bruta", a uma condição muito próxima à do selvagem, ou mesmo pior. Afinal, o selvagem, por mais ignorante que seja, "nunca é tão estupido e brutal como a maior parte dos camponezes da Europa".[63] Magalhães, de qualquer forma, aciona como termo de comparação um outro elemento, até então ausente: o popular, o camponês. Este grupo, surgido no seio da própria civilização, se encontraria em uma situação tão ou mais "selvagem" do que os indígenas encontrados no território brasileiro. Como sugere Magalhães, poder-se-ia dizer até que a civilização *produz* uma selvageria, enquanto que o selvagem propriamente dito seria dotado de características tanto ou mais civilizadas que grande parte das sociedades modernas européias.[64] O jogo entre os termos, contudo, pára por aí. Ao invés de estender a comparação a ponto de fazer convergir o "etnográfico" com o "folclórico", como será promovido por uma geração posterior, ou mesmo de avançar na conclusão de que a selvageria é fruto da própria civilização, a análise de Magalhães encerra com a simples constatação de que o selvagem brasileiro não seria um ser tão estúpido como pregava Varnhagen. Afinal, conclui o autor,

> si comparamos estes selvagens com os homens eminentes dos povos cultos, e os da classe media, a vantagem é toda destes; mas si os comparamos a essa immensa população ignara e embrutecida da Europa, em que o habito da miseria, da obediencia, da servidão, e do rude trabalho da terra sem descanso, e sem lucro sufficiente para matar-lhe a fome, extingue pouco a pouco todos os nobres sentimentos, e a idéa mesmo de que são homens; a vantagem é toda do selvagem, que na independencia do seu caracter, na força da sua vontade, na altivez do seu espirito, e no garbo do seu porte, conserva todos os bellos attributos da especie humana.[65]

A liberdade dos selvagens, por oposição à "servidão" do camponês, lhes garante uma dignidade própria, que o colocaria em um meio termo entre o homem letrado e a "massa bruta", ambos frutos da civilização. De qualquer forma, assim como não há qualquer diferença de natureza (a não ser social) entre o homem "culto" e a "massa bruta", também não haveria nenhuma *desigualdade natural* entre civilizados e selvagens.

*

A temática da decadência dos povos indígenas esteve presente em diferentes autores, como Gonçalves Dias, Joaquim Norberto e Ignacio Accioli. Todos eles recusavam a idéia de que o presente das populações nativas fosse um espelho de sua natureza, refletindo uma mesma imagem tanto para o seu passado como para seu futuro. O presente dessas populações seria, antes, o produto de um longo processo de decadência, que caberia à etnografia desvendar. Essa posição implicava, em um primeiro momento, uma aproximação entre o selvagem e o civilizado. A tese do primitivismo, ainda que possibilitasse uma atitude catequética, representava, em potencial, uma ameaça às premissas cristãs que eram tão presentes no IHGB. A possível identificação de um "Adão negro" ou "selvagem" era mais um fator que motivava a busca por processos de decadência. A condição selvagem, como o expressava Magalhães, seria apenas uma anomalia temporária. Na origem de ambos, poder-se-ia encontrar uma igualdade originária.[66] Contudo, esse modelo etnográfico não deixava de instaurar também uma distinção e uma hierarquização, pois era a este homem civilizado que estava destinada a missão de "catequizar" e "recuperar" aqueles indivíduos decaídos. O que está em jogo, portanto, é um movimento duplo, de englobamento e de hierarquização da alteridade. Como resultado, o que se esperava era a construção do Império do Brasil e a manutenção de suas diferentes ordens.[67]

Os limites da arqueologia e a linguagem como chave da história

Como foi visto nas seções anteriores, a implementação dessa "nova conversão" seria legitimada através de argumentos de natureza estritamente "histórica". Seria preciso resgatar a historicidade desses povos para avaliar até que ponto eles sofreram ou estariam aptos a sofrer um "processo civilizador". Caberia ao conhecimento etnográfico (e à "história" que ele permitisse resgatar) o esclarecimento e a legitimidade sobre a "convertibilidade" ou não do indígena. Daí toda a expectativa alimentada em autores como Januário da Cunha Barbosa, Gonçalves Dias e mesmo Couto de

Scanned by CamScanner

Magalhães, de que a atual população indígena fosse resquício de uma civilização "decaída" (e não propriamente degenerada)[68]. Na realização desse resgate histórico, um papel central era atribuído à questão da linguagem. Através da restauração do modelo jesuíta, os sócios do IHGB consideravam a linguagem tanto um meio de extração, coleção e comparação de mitos e lendas, como um instrumento de catequese e civilização.[69]

Antes, porém, de analisarmos o papel desempenhado pela filologia nesse projeto etnográfico, convém apontar para outro método de investigação que estava presente na prática etnográfica do IHGB. Além da filologia, encontramos também o recurso à arqueologia. Januário da Cunha Barbosa, no já citado relatório anual das atividades do IHGB, após justificar a grande quantidade de manuscritos publicados na revista, já que traziam valiosas notícias sobre o estado anterior das populações indígenas, externou sua expectativa da existência de monumentos que remetessem a uma civilização anterior. Ele se refere aos monumentos "de uma adiantada civilização" no México e no Peru, perguntando-se o porquê não haveria aqui também, em solo brasileiro, sinais parecidos. Em sua opinião (diversa, portanto, daquela analisada acima, onde reputava os indígenas como primitivos), não haveria dúvidas de tal existência, ainda que fossem necessárias provas. Sua posição vinha reforçada pelas próprias "illações do Doutor Martius", quem, após percorrer "nossos sertões", também acreditaria que eles foram "sem duvida pisados em remotos seculos por uma civilisação mais civilisada". Após citar uma carta enviada ao IHGB pelo respeitado naturalista, onde ele apresentava a hipótese de que toda a povoação atual teria caído "de uma posição muito mais nobre por diversas causas", Januário evoca os caminhos incertos e imprevisíveis da investigação histórica:

> Em história, Srs., os vestígios conduzem a conjecturas que, subindo pelos gráos de probabilidade, muitas vezes nos approximamos de factos, que o tempo tem coberto com o seu pesado manto. Um acaso levanta a ponta d'este manto, e então os acontecimentos, que rapidamente se succederam, vagando como náos, que apenas deixam ver as marcas da sua viagem na limitada esteira de sua pôpa, apparecem aos olhos do curioso observador como raios de luz que os encaminham mais seguros por entre as obscuridades dos priscos tempos.[70]

A pesquisa arqueológica mostrava-se, portanto, uma atividade essencial na descoberta dessa obscura história. Todos os sinais indicariam a sua existência, faltando apenas esse golpe do acaso que traria "aos olhos do curioso observador" as marcas definitivas de uma nobre antigüidade indígena. Na falta de documentos escritos, o que eles procuravam eram os restos materiais, especialmente grandes edificações ou cidades perdidas, que revelassem a antiga nobreza dos selvagens brasileiros.[71]

Em 1839, Januário da Cunha Barbosa e Araújo Porto-Alegre publicariam na revista do Instituto um relatório sobre uma possível inscrição existente na pedra da Gávea. As conclusões a que chegaram eram incertas. Mesmo após as terem observado *in loco*, eles não conseguem decidir pela autenticidade ou não daquelas marcas. Por um lado, elas poderiam ser fruto dos caprichos da natureza; por outro, poderiam ter sido feitas pelas mãos do homem. Afirmavam, desse modo, a necessidade de uma outra comissão que, munida dos "últimos recursos e melhores instrumentos", pudesse avaliar melhor a natureza das inscrições. Ao final, expressam suas esperanças de que, em breve, fossem descobertos monumentos no território nacional, os quais permitiriam o esclarecimento do obscuro passado de civilizações anteriores:

> A commissão não desespera da gloria, que aguarda o Instituto Historico e Geographico, na descoberta de iguaes monumentos; nem da esperança de ver apparecer em seu seio um Champoleon brazileiro, esse Newton da antiguidade Egypcia ou Cuvier do Nilo, para com o facho de seu genio indagador illuminar esta parte tão obscura da historia primeva do nosso Brazil.[72]

O que motivava esses letrados a encontrar tais monumentos perdidos era a possibilidade de lançar uma luz definitiva e súbita sobre uma questão que pecava pela falta de inteligibilidade: a obscura história indígena. Uma futura descoberta, mesmo feita ao acaso, seria encarada como uma revolução no conhecimento das populações selvagens. Ela indicaria, acima de tudo, a existência de uma civilização anterior, da qual os atuais indígenas seriam os "restos" observáveis. Compreende-se, assim, toda a expectativa que esses autores nutriam quanto às pesquisas arqueológicas. Mesmo Varnhagen alimentaria tais esperanças, de que algum vestígio surgisse do meio das florestas brasileiras. "Mas", logo advertia o historiador, "que não se abuse de tal crença: convém estar prevenido para seguir a pista de algum indicio; mas perder o tempo e o dinheiro a procurar, de maneira alguma".[73]

Apesar das esperanças e dos esforços de Januário da Cunha Barbosa e dos demais integrantes do IHGB em buscar vestígios materiais de uma grande civilização, nada seria encontrado que respaldasse suas expectativas. A inexistência de tais monumentos impossibilitava a comprovação definitiva de uma antiga nobreza dos índios. Esta ausência, no entanto, não impediria que continuassem a sustentar a hipótese que considerava os selvagens como seres decaídos. Já na década de 1870, Couto de Magalhães também apontaria para uma tese similar, apesar de reconhecer que até então não havia notícias de monumentos no território brasileiro: "Dir-se-ha que nossos selvagens não haviam attingido ao estado de civilisação necessario para taes creações. Não é assim; os povos mais barbaros os tem erguido".[74] A ausência de edificações não constituiria prova de incapacidade dos selvagens para constituir uma

Scanned by CamScanner

civilização, mas remeteria a alguma outra causa. Para ele, os grupos indígenas existentes no território nacional "já tinham vivido em outra região o tempo necessario para transpôr os primeiros periodos da barbaria". Couto de Magalhães irá fundamentar sua tese não em supostos resquícios materiais, mas antes em um outro procedimento, mais adequado ao estudo dessas populações: a lingüística, "filha primogenita" da antropologia.

Na ausência de restos materiais, a linguagem dos indígenas se apresentava como um indício possível de ser usado na tentativa de dar uma inteligibilidade ao seu passado. Gonçalves de Magalhães, por exemplo, trazia para sua argumentação um juízo de valor, de ordem estética, a respeito da língua dos indígenas brasileiros:

> A sua lingua é tão suave, elegante e copiosa, que segundo a opinião dos que a cultivaram e grammaticaram, não lhe levam vantagem a Grega e a Latina. *Lingua* (diz Montoya) *tan copiosa y elegante, que con rason puede com las de fama.* E Simão de Vasconcelos exclama: Em que escolas aprenderam, no meio dos sertões tão acertadas regras de grammatica, que não falta um ponto de perfeição da praxe de nomes, verbos, conjugações activas e passivas? Não dão vantagem nisso as mais polidas artes dos Gregos e Latinos.[75]

O nível de perfeição gramatical da língua tupi, cuja "observação" está ligada diretamente ao seu processo de gramaticalização, era transposto para a argumentação não como um juízo de valor, mas como um juízo de fato. A analogia tecida por Magalhães entre a língua dos selvagens e aquela de Homero sugeriria, assim, um alto padrão cultural alcançado pelos povos autóctones do Brasil, ao menos em seu passado. Ao tecer um paralelo entre os selvagens e os antigos, Magalhães lançava mão do prestígio então atribuído aos gregos e romanos, "origem" e "modelo" da civilização. Nesse sentido, mais que tornar os antigos selvagens, o que sua operação visava como efeito era a nobilitação dos indígnas.[76] Não um selvagem com vestes gregas, mas um grego despido em terras americanas!

Contudo, apesar dessa transposição de um juízo de valor para um juízo de fato ter sido comum nas argumentações a respeito da língua indígena, o que mais prevalecia era uma abordagem de cunho filológico, através da qual considerava-se a "fala" indígena como um depósito de tradições. Aqui, interessava menos uma comparação de ordem estética do que o estabelecimento de uma genealogia. A instituição da "fala" em documento, na medida em que supria a falta de traços materiais, também possibilitava ao investigador transformar a "cultura" indígena em um quadro fechado e acabado, dando-lhe uma coerência formal. A gramaticalização e a extração de mitos e teogonias faziam parte da construção de uma imagem do índio, constituindo um processo de *familiarização*. Toda a dinâmica de criação e de formulação de

práticas próprias àqueles grupos era, desse modo, cristalizada através da análise gráfica, transformando-se em *objeto* de análise.[77] Com essa operação, o investigador poderia tecer considerações não apenas sobre o presente "congelado" daquelas sociedades, mas igualmente sobre seu passado, deduzindo uma "história" por meio de *indícios* existentes na fala do selvagem. Esse procedimento de gramaticalização estava na base daquela negação da contemporaneidade que fundamentava a operação etnográfica, através da qual atribuía-se ao selvagem uma temporalidade distinta da do observador.[78]

O próprio Martius, em sua dissertação premiada, apesar de também valorizar a arqueologia como um meio de esclarecer a "obscura história" indígena, designa como "documento mais geral e mais significativo" a língua dos selvagens. Reticente quanto à disposição do IHGB para investigações nessa área, ele não deixava, contudo, de recomendá-la aos historiadores brasileiros, sugerindo que o Instituto designasse alguns lingüistas que se responsabilizassem pela "redação de dicionários e observações gramaticais sobre estas línguas, determinando que estes Srs. fossem ter com os mesmos Índios".[79] Segundo Martius, seria somente com o estudo criterioso dos radicais da língua tupi e de seus dialetos que se poderia ter um conhecimento eficaz sobre a constituição desses povos.[80] Uma vez conhecida sua gramática, poder-se-ia desenvolver estudos sobre sua mitologia, teogonia, noções de direito e relações sociais. Na falta de restos materiais que tornassem mais evidente a existência de uma civilização anterior, o estudo das línguas permitiria o conhecimento do "caráter espiritual" desses povos, assim como a "dedução" de uma história de degradação.

Essa proposta de Martius vinha ao encontro dos interesses do IHGB, consolidando o estudo da linguagem como o melhor modo de resgatar a "obscura história indígena". Através da "redução lingüística", acrescida de um esforço de classificação e, principalmente, de uma atitude de comparação, os autores poderiam construir um saber eficaz sobre esses povos.[81] Raimundo da Cunha Matos, em sua dissertação acerca do sistema de escrever a história do Brasil, já apontava para esse modelo de investigação como o único capaz de suprir as lacunas existentes sobre o passado dos selvagens:

> Se eu houvesse de escrever a historia dos aborigenes do Brasil, ver-me-hia tão embaraçado como todos os que em epochas mais ou menos remotas tem dissertado a respeito d'elles. Muitos historiadores improvisaram, e quizeram mostrar como factos certos e evidentes, aquelles que nasciam de simples conjecturas. A sciencia da linguistica que agora começa a cultivar-se, é a que ha de mostrar-nos a origem das tribus ou nações; nem esperemos que os homens que não possuem monumentos de seculos mais ou menos remotos, nos digam se se reputam autochthones, ou se vieram de terras longinquas estabelecer-se nos lugares a que se acham.[82]

Scanned by CamScanner

A etnografia, concebida como um modo de fazer a história dos selvagens, não poderia se restringir a simples "conjecturas". Tal como a história propriamente dita, ela necessitava de fatos. Contudo, na falta de documentos históricos produzidos pelos indígenas, o único método capaz de fornecer tais fatos – como o coloca Matos – seria a "ciência da lingüística". Graças a esta ciência, poder-se-ia, por meio da instituição e comparação de objetos familiares, "deduzir" uma história que fugia à consciência dos selvagens. Já que estes não cultivavam uma memória (poder-se-ia dizer com Ricoeur, uma "memória declarativa"), caberia ao etnógrafo extrair da "fala" selvagem indícios que permitissem reconstruir seu passado com a maior verossimelhança possível.[83]

Joaquim Norberto, a exemplo de outros autores, usa desse argumento lingüístico para emitir um juízo acerca da descendência comum das tribos nacionais: "A lingua geralmente seguida por todos os aborigines do Brazil, seus usos e costumes mais comuns, e suas tradições mais ou menos identicas, *provam* que elles descendiam dos tupis, que formavam antigamente uma só nação, sem duvida ainda pouco numerosa".[84] Os diferentes dialetos falados pelos selvagens dispersos em solo nacional seriam, assim, variações de uma língua mais originária, mais "pura". De semelhança em semelhança, chegar-se-ia a uma fonte comum. Essa genealogia lingüística ia de par com a concepção monogenista que esses letrados alimentavam. Do caos e da fragmentação, poder-se-ia chegar a um tronco único, o qual, por sua vez, poderia ser igualmente remetido a uma descendência mais longínqua e originária. Afinal, para grande parte desses autores, os selvagens brasileiros seriam, em última instância, frutos da queda original ou da dispersão babilônica.

De qualquer forma, uma filologia capacitada a seguir as semelhanças existentes entre os diversos dialetos indígenas era considerada o melhor instrumento para a pesquisa etnográfica. Esses letrados, inclusive, citavam com bastante freqüência lingüistas europeus como Bunsen, Max Müller, Barton, Vater, entre outros. Percebe-se, assim, a estreita proximidade desse modelo etnológico desenvolvido no IHGB com aquele que George Stocking denominou de *prichardiano*, referindo-se ao trabalho do etnólogo inglês James Cowles Prichard.[85] O investimento filológico ali realizado na constituição de uma grande família lingüística indo-européia baseava-se, igualmente, na comprovação de um tronco único do qual teriam saído os diferentes grupos humanos. Bunsen, com sua *Philosophy of Universal History*, tinha como intenção agrupar línguas diversas como as Americanas, Malaias, Polinésias e Australianas sob uma única categoria que ele denominava "Turanianas". Todo esse esforço, ainda que, no caso da Inglaterra, tenha entrado em franco declínio após a década de 1850, visava a comprovação científica da unidade psíquica do homem e a sua inserção numa temporalidade bíblica, sustentando, por sua vez, uma filantropia

colonialista cristã. No debate desenvolvido no IHGB encontra-se esse mesmo esforço genealógico, como em Ignácio Accioli:

> Em oitenta de tres linguas americanas, examinadas pelos Srs. Barton e Vater, tem-se reconhecido perto de setenta, cujas raizes parecem ser as mesmas, e é facil de se convencer que esta analogia não é accidental, por isso ella não repousa simplesmente sobre a harmonia imitativa, ou sobre esta igualdade de conformação dos orgãos, que torna quasi identicos os primeiros sons articulados pelos meninos. Sobre cento e setenta palavras que tem relação entre si, ha tres quintos que trazem é memoria a mantchu, a tuquese, a mongolica e a samoydea, e dous quintos me lembram que lembram da mesma fórma as linguas celticas, tschuda, a basque, a copta, e a congo.[86]

Esse método filológico regressivo foi o procedimento investigativo e argumentativo mais adotado pelos sócios do IHGB, tanto pelos defensores da catequese, como para aqueles que a recusavam, como Varnhagen. Ambos reconheciam a validade desse método, assim como os parâmetros bíblicos desse debate, procurando neles os argumentos que melhor legitimassem suas posições. Como afirmou Norberto, "será tão difficil como impossivel, não já assignalar a origem dos autochthones do Brazil, como mostrar as relações que guardavam umas tribus para com outras de que foram sucessivamente se destacando, sem o perfeito conhecimento das linguas americanas afim de comparar-se esses grupos, que as fallavam, já com mais ou menos pureza, já com mais ou menos corrupção, e a perfeita similhança entre ellas".[87] A maioria trilhava as semelhanças gramaticais em busca de um passado nobilitador. Outros, como Varnhagen, usavam a filologia para construir um passado para os selvagens com o objetivo, que não deixa de ser paradoxal, de negar àqueles povos a condição de pertencimento a uma consciência histórica moderna, ocidental e cristã. Para ambos, contudo, o estudo da linguagem era o método que melhor se aliava a uma determinada concepção de natureza humana e, por conseguinte, a uma visão da história da humanidade, em relação às quais esse letrado do Império do Brasil formulava sua identidade e orientava suas ações. Pode-se dizer que a linguagem ocupava, para essa antropologia bíblica, um papel similar ao que vai ser ocupado, posteriormente, pelos crânios, quando o modelo de antropologia física vier substituir a etnografia do IHGB. Essa seleção de diferentes "dispositivos" para a operação etnográfica implicava, igualmente, a elaboração de diferentes "histórias" para os indígenas brasileiros. Enquanto que, por meio da linguagem, os letrados do IHGB buscavam incorporar e hierarquizar os indígenas dentro de uma mesma comunidade cristã e nacional, os cientistas do Museu Nacional, por sua vez, marcariam, através de delimitação de tipologias raciais, traços indeléveis de *separação* nos "selvagens". Estes seriam incluídos não mais em uma temporalidade bíblica, mas antes em um tempo da natureza.

Scanned by CamScanner

Notas

1 MARTIUS, Karl Friedrich von. Como se deve escrever a história do Brasil. *RIHGB*: 6, 1844, p. 392.
2 MARTIUS, K. F. von. *Op. cit.* p. 406.
3 Idem. p. 392.
4 GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História e Natureza em von Martius: esquadrinhando o Brasil para construir a nação. *Manguinhos- História, Ciências, Saúde, vol.* II, jul-out. 2000, p. 404.
5 BARBOSA, Januário da Cunha. Relatório dos trabalhos do Instituto durante o terceiro anno social. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo III, 1841, p. 431.
6 VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. Sobre a necessidade do estudo e ensino das linguas indigenas do Brazil, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo III, 1841, p. 49.
7 DIAS, Gonçalves. O Brasil e a Oceania. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XXX, 1867, pp. 7-9. Texto lido na presença do imperador.
8 DUCHET, Michèle. *Le partage des savoirs* : discours historique, discours ethnologique. Paris: La Decouverte, 1985.
9 O conceito de tradição aqui utilizado liga-se às reflexões de LENCLUD, Gérard. "Qu'est ce que la tradition?" *In*: DETIENNE, Marcel (Org). *Transcrire les mytologies*. Paris: Albin Michel, 1994. Este conceito segue, por sua vez, os horizontes abertos por GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: *traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1999.
10 DUCHET, Michèle. *Op. cit.*, p. 20.
11 CERTEAU, Michel. "Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry" *In*: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. Sobre a questão de uma escrita "pré-etnográfica", conferir também LESTRINGANT, Frank. *Le Huguenot et le Sauvage*. Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990. Para uma análise de leitura que Certeau realiza de Léry, cf. "Corps mystique, corps sauvage: Michel de Certeau", lecteur de Léry, *In*: LESTRINGANT, Frank *Jean de Léry ou l'invention du sauvage* : essai sur l'Histoire d'un voyage faict (fait) en la terre du Brésil. Paris: Honoré Champion, 1999.
12 CERTEAU, Michel. *Op. cit.* p. 211.
13 Idem. p. 212.
14 Também Clifford Geertz sustentará esta fonte de autoridade da etnografia: "A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (...) de realmente haverem, de um modo ou de outro, 'estado lá'". GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002, p. 15. Para uma reflexão sobre a "autoridade etnográfica", cf. CLIFFORD, James. "Sobre a autoridade etnográfica", *In*: *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
15 Como afirma Hartog, a retórica da alteridade tende a ser dual. HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 271.
16 CERTEAU, Michel de. Op. cit. p. 215.
17 A aprovação da criação de uma seção de etnografia foi publicada na Revista do Instituto, em 1847. A seção seria dirigida por Manoel de Araújo Porto-Alegre (como diretor da seção de arqueologia) e composta por Francisco Freire Alemão, José Joaquim Machado de Oliveira e Joaquim Caetano da Silva. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 9, 1847, pp. 433-444.
18 BARBOZA, Januário da Cunha. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: tomo* I, 1839, p. 61.

19 MAGALHÃES, Gen. Couto de. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typ. da Reforma, 1876, p. XXXIII. Como destaca Frank Lestringant, a composição dessas duas opções como alternativas únicas de trato com os selvagens tem seu aparecimento com o abade Prévost e o "fracasso das utopias americanas". "A escolha, diante dos antropófagos da América ou de outros lugares, estará, daí por diante, entre a 'redução', à maneira dos jesuítas do Paraguai, e a destruição. No primeiro caso, o selvagem é dobrado à força às regras de uma natureza ideal que se supõe terem sido por obliteradas nele pela preguiça, pela indolência e pela perda de memória. No segundo, e é a solução que vai triunfar com Robinson Crusoé, o medo se alia ao cinismo ou à extrema boa consciência para abolir no outro a insustentável proximidade da carne e do sangue. Esse duplo sanguinário que os persegue deve ser eliminado com urgência de um pesadelo permanente". LESTRINGANT, Frank. *O Canibal. Grandeza e decadência*. Brasília: UnB, 1997, p. 197.
20 Esse cenário também foi identificado por KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Etnográfico Brasileiro (1840-1860)*. Tese de Doutorado. PUC-Rio, 2005.
21 BARBOSA, Januário da Cunha "Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os Indios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jusuitas, fundado principalmente na propagação do Christianismo, ou se outro do qual se esperem melhores rezultados do que os actuaes...". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo II, 1840, p. 5. Grifos meus.
22 TINLAND, Frank. *L'Homme sauvage. Homo ferus et homo sylvestris de l'animal à l'homme*. Paris: Payot, 1968.
23 WHITE, Hayden. "O tema do nobre selvagem como fetiche", *In*: *Trópicos do discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994. Segundo o autor, tanto as concepções aristotélicas quanto as idéias neo-platônicas sobre a relação entre o mundo animal e o humano se estabelecem no modo da continuidade, enquanto que as teorias fisicalistas de Sepúlveda, Buffon, De Pauw e Linneu são concebidas no modo da contigüidade. "Geralmente, essa determinação será ditada pelos interesses do classificador – ou seja, se ele deseja construir um sistema em que devam ser acentuadas ou as diferenças ou as semelhanças, e se o seu desejo é enfatizar as possibilidades conflituais ou conciliadoras da situação que está descrevendo. Os dois modos de relação, contínuo e contíguo, também engendram possibilidades diferentes para a práxis: a atividade missionária e a conversão, de um lado, a guerra e o extermínio, de outro" p. 212. Sobre estes dois esquemas conceituais como organizadores de um olhar etnográfico, ver também LENCLUD, Gérard. "Quand voir, c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard anthropologique", in: *Enquête*, N. 1, Paris, 1995.
24 Para uma análise da elaboração de uma gênese de desenvolvimento das sociedades humanas e sua inserção num discurso histórico, implicando uma redefinição temporal da natureza humana, cf. BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophie de l'histoire (1764-1798)*. Paris: PUF, 1994. Ver também FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983, pp. 1-37.
25 Vale notar que conceito de civilização encontra sua acepção moderna no mesmo processo no qual o conceito de história estava sendo formulado. Como destaca Benveniste: "De la barbarie originelle à la condition de l'homme en societé, on découvrait une gradation universelle, un lent procès d'éducation et d'affinement, pour tout dire un progrès constant dans l'ordre de ce que la civilité, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu'il fallait bien appeler la civilisation pour en définir ensemble le sens et la continuité". BENVENISTE, Émile. "Civilisation. Contribuition à l'histoire du mot", *In*: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, p. 340. Cf., também, STAROBINSKI, Jean. "A palavra civilização", *in*: *As máscaras da civilização*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001; e JACOB, Annie. "Civilisations/sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation", *Anthropologie et Societés*, vol. 15, 1991.

Scanned by CamScanner

26 DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècles des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1995, pp.194-226.
27 BARBOSA, Januário da Cunha. "Qual seria hoje o melhor systema de colonisar os Indios". Op. Cit.(cit.), p. 15.
28 Idem. Ibidem. p. 16.
29 DUCHET, Michèle. *Anthropologie et Histoire...* Op. Cit. ; JACOB, Annie. "Civilisations/ sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation", Op. Cit. KUPER, Adam. *The invention of primitive society. Tranformations of an Illusion*. London: Routledge, 1988.
30 HIRSCHMANN, Albert O. *As paixões e os interesses. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
31 Cf. a reflexão sobre a relação tempo/trabalho em BOURDIEU, Pierre. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
32 Essa idéia de uma condição infantil dos indígenas remonta aos trabalhos da escola de Salamanca, cujo objetivo era refutar a idéia aristotélica de escravidão natural por meio do resgate de uma psicologia, de origem também aristotélica, que apontava para a condição infantil dos selvagens do Novo Mundo, legitimando, dessa maneira, o *dominium* espanhol. Ver PAGDEN, A. *La caida del Hombre Natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. Do mesmo autor: "Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians", *In*: PAGDEN, A. (org). *The languages os political theory in early-modern Europe*. New York, Cambridge University Press, 1990.
33 Interessante notar, a esse respeito, a análise de Henrique Jorge Rebello acerca da população no Brasil, onde o autor atribui como uma das dificuldades para o aumento dessa população "o pequeno numero de proprietarios" existentes no país. REBELLO, Henrique Jorge. "Memoria e considerações sobre a população do Brasil", RIHGB, Tomo XXX, 1867.
34 OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. "Qual era a condição social do sexo feminino entre os indigenas do Brasil?", RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 168.
35 Idem. Ibidem. p. 170. Grifos meus.
36 Idem. "Notícia raciocinada sobre as aldêas de Indios da provincia de S. Paulo, desde seu começo até á actualidade", RIHGB, Tomo VIII, 1846, p. 250.
37 Convém ressaltar, porém, que o mesmo autor, em artigo publicado em 1842, assumia uma posição bastante negativa quanto à possibilidade desse selvagem ser inserido na civilização, ainda que parte dessa condição se devesse ao "homem civilizado". "Raça degenerada pelo homem civilisado, por elle prostituida, voltada sempre á escravidão e á ignomia, terá de permanecer até a extincção se seu ultimo individuo n'este estado de degradação e aviltamento, seja pela sua apoucada intelligencia, ou por essa preocupação tradicional do anathema divino, á que suppõe-se condemnada". OLIVEIRA, José J. Machado de. "A celebração da paixão de Christo entre os Guaranys", RIHGB, Tomo IV, 1842, p. 334. Necessário notar, ainda, que esse relato tem origem em uma expedição feita pelo autor em 1816, quando o autor era ainda bem jovem.
38 Idem, "Notícia raciocinada sobre as aldêas de Indios da provincia de S. Paulo, desde seu começo até á actualidade", p. 250.
39 PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes. "Breves reflexoes sobre o systema de catechese seguido pelos jesuitas no Brasil", RIHGB, Tomo XIX, 1859.
40 Idem, Ibidem. p. 381. Grifos meus.
41 Como aponta Blanckaert, essa etnografia da decadência tinha suas raízes numa antropologia bíblica, a qual considerava que a perda da escrita e das virtudes da civilidade teria provocado a amnésia histórica, apresentando os selvagens apenas alguns "resquícios" confusos de eventos primordiais como a Gênese e o Dilúvio. É sobre esses "resquícios" que autores como Lafitau concentraram seus esforços. É, igualmente, como veremos com Martius, sobre "resquícios" que a etnografia poderia recuperar uma história perdida. BLANCKAERT, Claude. L'ethnographie de la décadence. Culture morale et mort des races (XVII-XIX siècles), *in*: *Gradhiva*, n. 11, Paris, 1992.

42 Sobre as reflexões etnográficas de Varnhagen, *cf.* OLIVEIRA, Laura Nogueira. *Os índios bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolpho de Varnhagen*. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: FFCH-UFMG, 2000; PUNTONI, Pedro. "O senhor Varnhagen e o patriotismo caboclo: o indígena e o indianismo perante a historiografia brasileira", *In*: JANCSÓ, István (org). *Brasil: Formação do Estado e da Nação*, São Paulo: Hucitec, 2003; e CEZAR, Temístocles. *Le écriture de l'histoire au Brèsil. Op. Cit* (cit.). pp. 144-160.
43 LISBOA, Karen M. *A nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec, 1997. Para uma análise diferente, mais próxima a aqui desenvolvida, cf. CEZAR, Temístocles. "Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual", *In*: PESAVENTO, Sandra J. (org). *História Cultural. Experiências de pesquisa*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
44 Como afirma Kodama: "Diferentemente do princípio evolucionista, a discussão dos letrados do Império do Brasil tomava outra vertente, seguida por Martius, que como vimos, preferia afirmar a decadência dos povos indígenas". KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império do Brasil. Op. cit.*, p. 146.
45 MARTIUS, Karl F. "Como se deve escrever a historia do Brasil", *RIHGB*, Tomo VI, 1844, p. 385.
46 DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Op. Cit.* CLASTRES, Hélene. "Primitivismo e ciência do homem no século XVIII", *Discurso*, n. 13, São Paulo, 1980.
47 MARTIUS, K. F. *Op. Cit.*, p. 384.
48 BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophie de l'histoire. Op. cit.*, p. 168.
49 MARTIUS, K. F. von. *Op. Cit.*, p. 387.
50 FABIAN, Joahannes. *Time and the Other. How anthropology makes its object, Op. Cit.* pp. 37-71.
51 Sobre Lafitau, ver. DUCHET, M. *Le partage des savoirs. Op. Cit.* pp.30-52. HARTOG, F. *Anciens, Modernes, Sauvages*. Paris: Galaade, 2005, 197-220. PAGDEN, A. *La caida del hombre natural. Op. Cit.* pp. 261-274. BOCH, Julie. L'occident au miroir des sauvages: figures du païen chez Fontenelle et Lafitau, *Tangence*, n. 72, 2003, pp. 75-91. CERTEAU, Michel de. Wrinting versus Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau, *French Yale Studies*, n. 59, 1980, pp. 37-64.
52 MARTIUS, K. F. von. Op. Cit.,p. 387.
53 Idem, Ibidem, p. 388.
54 MAGALHÃES, D. J. Gonçalves. Os indígenas do Brasil perante a História, RIHGB, Tomo XXIII, 1960, p. 51. Grifos meus.
55 Idem. Ibidem. p. 37.
56 Idem. Ibidem. p. 29.
57 Para uma análise do papel da tradição bíblica no início do século XIX e seus efeitos no modelo etnológico prichardiano, *cf.* STOCKING, George. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press, 1987, Cap. 2.
58 MAGALHÃES, D. J. Gonçalves. *Op. Cit.* p. 12.
59 Essa unanimidade não se dava pelo desconhecimento de abordagens que apontavam para a desigualdade natural entre os seres humanos. Na sessão de 19 de agosto de 1847, por exemplo, é mencionado o recebimento por parte do IHGB de um volume da obra de Samuel Morton, intitulada *Crania Egyptiaca*, que servia de continuação a *Crania Americana*, a qual também havia sido doada à instituição. No entanto, no debate formado no IHGB, esse modelo de antropologia física desenvolvido pela "escola americana" não suscitou efeitos, com exceção, talvez, do Doutor Lund.
60 MAGALHÃES, D. J. Gonçalves. *Op. Cit.* p. 21.

Scanned by CamScanner

61 Idem, Ibidem. p. 46.
62 Idem, Ibidem, p. 65.
63 Idem, Ibidem, p. 46.
64 Como destaca Starobinski, diagnósticos dessa natureza já começam a ser formulados no século XIX. STAROBINSKI, Jean. "A palavra civilização", *in: As máscaras da civilização. Op. Cit.*, p. 2.
65 MAGALHÃES, D. J. Gonçalves. *Op. cit.* pp. 64-65.
66 Segundo Stocking, mesmo Prichard teria recuado diante desse perigo que representava a tese primitivista para uma concepção religiosa da humanidade: "True, in other cultural spheres than religion, he tended to assume a generally progressive development from the savage state. And in 1813 he in fact suggested that this was correlated with a racial development from black to white – although in later editions he retreated from this heterodoxy, which, by making Adam black, was perhaps offensive to more traditionally degenerationist biblical anthropologists". STOCKING, George. *Victorian Anthropology. Op. Cit.*, p. 51.
67 MATOS, Ilmar R. de. *Tempo Saquarema.* São Paulo: Hucitec, 1987.
68 Essa diferença entre degradação e degeneração apresenta sérias implicações nesse momento. Martius, como vimos acima, refuta, em sua dissertação, as teses de De Pauw (citado como "De Panu"). A degeneração, tal como entendida por De Pauw, não remetia a um estado anterior de grandeza, mas seria, antes, um "estado degenerado" contínuo e do qual os selvagens não poderiam sair. Daí, também, a aproximação de Martius e dos integrantes do IHGB da posição de um Lafitau, que buscava, ao contrário de De Pauw, provar, através do método comparativo, a unidade do humano. Para uma análise desse "estado de degeneração" em De Pauw, cf. GERBI, Antonello. O *Novo Mundo. História de uma polêmica* (1750-1900). São Paulo: Cia. das Letras, 1996, cap. 3.; e DUCHET, Michèle. *Le partage des savoirs.* Op. Cit. Cap. 4.
69 Uma das características mais marcantes da formação do debate etnográfico no IHGB é a restauração do modelo jesuíta. Os textos de Anchieta, Vieira, Nóbrega, entre outros, serviram como um profícuo repertório de temas e estratégias para os letrados do segundo império. Desenvolvo este ponto em comunicação apresentada no encontro da ANPUH-RJ 2006, intitulada "Os usos do passado: a tradição jesuíta e o uso dos *topoi* da segunda escolástica na formação do discurso etnográfico brasileiro (1840-1870)". Para algumas reflexões sobre a prática catequética jesuíta, cf. DAHER, Andréa. "Cultura escrita, oralidade e memória: a língua geral na América Portuguesa", in: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org). *Escrita, linguagem, objetos. Leituras de história cultural.* Bauru: Edusc, 2004; e PÉCORA, Alcir. "A conversão pela política", *In: Máquina de gêneros.* São Paulo: Edusp, 2001.
70 BARBOSA, Januário da Cunha. "Relatório dos trabalhos do Instituto durante o terceiro anno social", *Op. Cit.* p. 434.
71 Esse modelo arqueológico, pautado num paradigma filológico, não foi, contudo, o único presente no IHGB. As pesquisas do Dr. Lund, de Lagoa Santa, já faziam uso de um vocabulário vinculado à disciplinarização da arqueologia, centrada na estratigrafia e na tipologia. Para uma análise desses modelos, cf. SCHNAPP, Allain. *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie.* Paris: Éditions Carré, 1993. Sobre as pesquisas de Lund, cf. GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. "Reinventando a tradição: sobre Antiquariado e escrita da História", in: *Humanas*, vol. 23, n. 1/2, 2000.
72 PORTO-ALEGRE, Manoel de A. & BARBOSA, Januário da Cunha. "Relatorio sobre a inscripção da Gavea, mandada examinar pelo IHGB", RIHGB, Tomo I, 1839, p. 103.
73 VARNHAGEN, Francisco A. de. "Ethnographia indigena. Linguas, emigrações e archeologia. Padrões de mamore dos primeiros descobridores", *RIHGB*, T. XXII, 2ª Ed., 1849, p. 395.
74 MAGALHÃES, Couto de. Op. Cit. p. 33.
75 MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. "O indigena perante a História", Op. Cit. p. 45. Grifos no original.

76 Sobre o uso do paralelo entre antigos, modernos e selvagens, *cf.* HARTOG, François. *Anciens, Modernes, Sauvages. Op. Cit.*
77 BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Paris: Seuil, 2000; GOODY, Jack. *La domésticatión de la pensée sauvage.* Paris: Minuit, 1977.
78 FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How anthropology makes its object. Op. Cit.* pp. 37-71.
79 MARTIUS, K. F. von. Op. Cit., p. 394.
80 Como apontou Temístocles Cezar, talvez a concepção de uma ciência lingüística de Martius tenha sido "fortemente influenciada por Wilhelm von Humboldt". CEZAR, Temísitocles. "Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX. Ensaio de história intelectual", *in*: PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História Cultural. Experiências de pesquisa.* Porto Alegre: UFRGS, 2003, p. 188, nota 47. De fato, em discurso lido na Academia de Ciência de Berlim, em junho de 1820. Humboldt tece as linhas gerais de uma ciência lingüística autônoma, fruto das reflexões que vinha realizando desde o início do século. Sobre as populações americanas, ele dirá: "Pero también el dialecto de la más tosca de las naciones es una obra demasiado noble de la Naturaleza como para que la rompamos en pedazos tan casuales y la presentemos de manera fragmentaria a la consideración. Ese dialecto es un ser orgánico e hemos de tratar-lo como tal. De ahí que la primera regla sea estudiar antes que nada cada lengua conocida en su conexión interna, perseguir y ordenar sistemáticamente todas las analogías que en ella quepa encontrar, con el fin de llegar a conocer así, de manera intuitiva, el enlace gramatical de las ideas que en ella existen, la extensión de los conceptos designados, la naturaleza de esa designación y el impulso espiritual más o menos vivo que la acompaña y que tiende hacia la ampliación y el refinamiento". HUMBOLDT, Wilhelm von. "Sobre el estudio de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución", in: *Escritos sobre el language.* Barcelona: Ediciones Península, 1991, p. 41. Sobre a concepção de linguagem em Humboldt e suas implicações para o conhecimento dos povos, conferir a ótima análise do desenvolvimento da filosofia da linguagem em CASSIRER, Ernst. "O problema da linguagem na história da filosofia", *in*: *A filosofia das formas simbólicas. I- A linguagem.* São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 79-172.
81 A "comparação" é a característica metodológica mais cara a esse modelo etnográfico. Tendo suas bases em Lafitau, a quem Martius cita, ela se tornou um procedimento hegemônico na etnografia da primeira metade do século. LAFITAU, Joseph-François. *Moeurs des sauvages américans comparées aux moeurs des premier temps.* Paris: La Découvert, 1983. Sobre essa atitude de comparação e a experiência histórica moderna, *cf.* HARTOG, François. *Anciens, Modernes, Sauvages. Op. Cit.* Para uma análise da relação entre a comparação em antropologia e a sua recusa no âmbito da disciplina histórica, que trata do "incomparável", cf. DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável.* São Paulo: Idéias e Letras, 2004.
82 MATOS, Raimundo da Cunha. "Dissertação acerca do systema de escrever a historia antiga e moderna do Brasil", *Op. Cit*, p. 133.
83 RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2001.
84 SILVA, Joaquim Norberto de Souza. Memoria historica e documentada das aldeas da provincia do Rio de Janeiro, *Op. Cit.* p. 120.
85 STOCKING, G. W. *Victorian Anthropology. Op. Cit.* pp. 46-77.
86 ACCIOLI, Ignacio. Dissertação historica, ethnographica e politica sobre as tribus aborigenes que habitavam a provincia da Bahia ao tempo em que o Brazil foi conquistado; sobre suas matas, madeiras e animaes que a povoavam, etc. RIHGB, Tomo V, 1849, p. 219.
87 SILVA, Joaquim Norberto de Sousa. Memoria historica e documentada das aldeas da provincia do Rio de Janeiro, *Op. Cit.* p. 120-121.

Scanned by CamScanner